خصومة التّنوير أو هابرماس ونيتشه

محسن الخوني*

لقد توفّي ماركس في نفس السنة التي أنجز فيها نيتشه **العلم المرح** والذي أودع فيه نبوءته عن «مصير كلّ الأزمنة اللاحقة»[1] ثم أصدر بعد سنتين الجزء الأول من **هكذا حدّث زرادشت**، زرادشت «الربيبي»[2].

قد لا نعير اهتماما لتواتر هذه الأحداث خصوصا لمّا نحزم أمرنا ونولي وجوهنا قبلة هذا الفيلسوف أو ذاك. ورغم ذلك فإن الفكر الفلسفي لا يحفل طويلا في حركته بمثل هذه الإنتقائية الذوقية. إذ لا يزال هذا الفكر منذ القرن الماضي مسرحا لتصادم عنيف بين هاتين الفلسفتين المنتميتين إلى حقبة ما بعد التّنوير. ولعلّ السبب المباشر يعود إلى أن كلاّ من ماركس ونيتشه قد تصوّر المستقبل بشكل مختلف عن الآخر بل متصادم معه. لقد تصوّر ماركس، وهو مستند الى نظرية اقتصادية، أن البروليتاويا هي الذّات الجماعية التي يمكن أن تتجاوز ضيق الأفق البورجوازي وتحقق إنسانية النّاس خارج علاقات الاستغلال والهيمنة في حين أن نيتشه الذي لم يخف يوما احتقاره للإشتراكية بوصفها ترسّخ قيم القطيع قد كان يبشر بالإنسان الأرقى معتمدا على نظرية في السلطة. ويبدو

---

* المعهد العالي للعلوم الانسانية – تونس

1) Nietzsche (F) : *Ecce homo*. Texte traduit de l'allemand par Jean Claude Héméry. Editions Gallimard. Paris 1974. p 104

كما نضيف إلى ذلك ما كتبه نيتشه في تمهيد كتاب **إرادة القوة** بخصوص أن ما يرويه هو تاريخ القرنين المقبلين اللذين سيشهدان، حسب نيتشه، تصاعد العدمية في صورة كوارث ومصائب.

2) ذلك ماقاله عنه مؤلفه في النقرة 54 من ضدّ المسيح.

ان حركتي الفكر والواقع لم تحسما الأمر لصالح أي منهما. والدّليل على ذلك الأثر الذي لا يزال يحدثه الفيلسوفان في الساحة الفكرية الراهنة ويثيران به تصادمات عديدة.

وفي مقابل الفلسفات التي لازالت تحافظ على التنافر بين نيتشه وماركس تمثّل الفلسفة المنسوبة الى مدرسة فرانكفورت مجالا لتلاقح ثريّ بين الارثين الماركسي والنيتشوي.

سأحاول في هذا المقال التعرض الى كيفية تلقي هابرماس لفلسفة نيتشه ضمن نظرية نقدية للحداثة تستمدّ أصولها من عصر التّنوير. وسأعتمد في المقام الأول على نصين كتب هابرماس أولهما في **معرفة ومصلحة** سنة 1968 والثاني في **القول الفلسفي في الحداثة** سنة 1983.

ولا يخفى علينا ان قراءة هابرماس النقدية لفلسفة نيتشه تتنزل في الإطار النظري العام الذي جعل منه الممثل للنظرية النقدية.

قراءة هابرماس لنيتشه هي إذن موضوع حديثنا في مقام أول و نودّ الإعلان من الآن عن الفكرة الموجهة لهذه المقاربة :

لقد تبين لنا من خلال قراءة النصين المذكورين سابقا أن الرهان الفعلي الذي خلف نقد هابرماس لنيتشه انما هو تجريد النظرية النقدية (في شكلها الذي صاغه عليها هوركهايمر وأدورنو في كتاب **جدلية التنوير**) من أسلحتها النقدية التي اقتنتها من فلسفة نيتشه وذلك بعد أن تخلّى منظرا **جدلية التنوير** عن عدّة قناعات ماركسية. لهذا سيكون النّص الثالث الذي سنعتمد عليه في هذه المسألة هو المؤلف المشترك بين هوركهايمر وأدورنو والحامل لعنوان **جدلية التنوير**.

يحتل نيتشه في كتاب هابرماس، **معرفة ومصلحة** مكانة تسترعي انتباه قارئه إذ القول فيه يأتي في القسم الأخير من الفصل الثاني عشر والأخير[3] من هذا الكتاب الذي أراد هابرماس من خلاله اعادة بناء نظرية المعرفة[4] في شكل نظرية نقدية للمجتمع.

---

3) وعنوانه : **التحليل النفسي ونظرية المجتمع - الردّ النيتشوي لمصالح المعرفة**

انظر HABERMAS (J) : **Connaissance et intérêt**, traduit de l'Allemand par Gérard Clémençon, Editions Gallimard. Paris - 1976. pp 305-331.

4) «إعادة البناء» هي التأمل في شروط إمكان كفاءات الذات العارفة والمتكلمة والفاعلة عموما (انظر التذييل في نفس المرجع المذكور سابقا ص 367). ويستعمل هابرماس مصطلح **إعادة البناء** ليميزه عن مصطلح **التأسيس الترنسندنتالي** الذي يستعمله كارل أوتوآبل. وهكذا يكون التعريف الجديد للنظرية النقدية لدى هابرماس «علم إعادة بناء نظرية المعرفة». هابرماس : المرجع السابق ص 367. كما يعرف هابرماس **إعادة البناء** في موضع آخر : «تعني **إعادة البناء** في السياق الذي يشغلنا تفكيك نظرية وإعادة تركيبها في صورة جديدة، لكي تبلغ، على نحو أفضل الهدف الذي كانت تضعه لنفسها...»

انظر HABERMAS (J) : Le matérialisme historique et le développement des structures normatives in *Après Marx*. Fayarb. Paris 1987, p 25-26.

ففي هذا البرنامج الابستيمولوجي والمصاغ بشكل منسق، أراد هابرماس أن يقطع الطريق أمام تفاقم الفلسفة الوضعية بوصفها علامة على أزمة الفلسفة وذلك بإحياء النقد الذي نشأ، منذ حدث الكانطية، كمحاكمة عقلية تقوم بها الفلسفة من أجل الكشف عن الترابط الشرعي والوثيق بين المعرفة ومصلحة لا تكون خارجية عن العقل أو غريبة عنه.

وتتخذ مكانة نيتشه في هذا الكتاب التمهيد (كما أراد له صاحبه ان يكون) قيمتها ومعناها في الجملة التالية :

«إنّ ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة هو تاريخ تحلّل نظرية المعرفة في ميتودولوجيا. ولقد كتب نيتشه آخر فصول هذا التاريخ»[5]

ولقد تابع هابرماس المسار التاريخي لنشأة نظرية المعرفة وانحلالها التدريجي بتمش يذكرنا بفينومونولوجيا الرّوح منطلقا من اللحظة الكانطية مرورا بفيشته وهيڤل وماركس وشلنيغ وكونت وبيرس وديلتاي وفرويد ووصولا الى نيتشه.

وبذلك يكون كانط المنطلق ونيتشه المنتهى لمسار تاريخي للفلسفة المعاصرة شهد صراعا بين نزعتين حول المشروع الابستمولوجي الأكثر ملاءمة لتطوّر المعارف العلمية الحديثة ولسياقاتها الاجتماعية والتاريخية. وتقود النزعة الأولى حركة الفكر الحديث نحو انتصار الوضعية التي هي بعبارة نيتشه، انتصار المنهج على العلم وبعبارة تواترت كثيرا بين فلاسفة مدرسة فرانكفورت **ايديولوجيا العلم**. أما النزعة الثانية فهي التي تسير في اتجاه ميتا نقد نظرية المعرفة. ولكن الفكر الفلسفي عبر ممثليه البارزين الذين انتقاهم هابرماس في كتابه هذا لم يقدر على تجاوز المأزق الذي وضعت فيه الوضعية الفلسفة.

وهذا هو الشأن مع نيتشه الذي أدرك حسب هابرماس، التلاحم بين المعرفة والمصلحة ولكنه في نفس الوقت حوّله إلى بعد سيكولوجي ومن ثمّة وضع أساسا للانحلال الميتانقدي للمعرفة عموما.[6]

لقد ضمّ هابرماس في **معرفة ومصلحة** نيتشه وفرويد في الفصل الأخير والجامع بينهما هو ربط المعرفة بمصالح سيكولوجية منغرسة في الذات. ولئن كان الأمر بديهيا بالنسبة لفرويد فانه قد لا يبدو كذلك بالنسبة لنيتشه. ولكن فيلسوف إرادة القوة يؤكد بنفسه على هذا البعد. فقد كتب «لم تكن البسيكولوجيا قبلي حتى موجودة. ولعلها لعنة

5) هابرماس : **معرفة ومصلحة** ص 330.
6) هابرماس : **نفسه** ص 321.

أن أكون الأول في ذلك، وعلى أيّة حال انه لأمر جلل...»[7]. ويوضح لنا هذا التصريح وثاقة العلاقة بين صحّة نيتشه (أي ماهو ذاتي بالمعنى المادّي للكلمة) وفلسفته : «لقد جعلت من رغبتي في الشفاء والحياة فلسفتي»[8].

كما يعدّ نيتشه كتابه **فجر** إعلان حرب على أخلاق نكران الذّات. أمّا **جينيالوجيا الأخلاق** فهي في تصوّره سيكولوجيا المسيحية. وأخيرا فان كتاب **هكذا حدّث زرادشت** يحمل درسا عميقا يعبّر عنه نيتشه بالكلمات التالية : «إن المشكل السيكولوجي الذي تطرحه شخصية زرادشت هو معرفة كيف يقول لا هذا الذي اعتاد ان يقول نعم»[9].

إن تذييت نيتشه للمعرفة والمصلحة وراء ضمّ هابرماس له مع فرويد في الفصل الأخير. فكلاهما أرجعا المعرفة إلى حدود الذات. وبهذا يكونان قد أتما ما شرعت الوضعية في انجازه : الفصل بين المعرفة العلمية الموضوعية والمصلحة العملية الذاتية[10].

وقد تتبّع هابرماس القناعات الوضعية التي منعت نيتشه من إدراك الوجه السّليم للعلاقة بين التأمل الذاتي للفلسفة والمصالح التي يرمي إليها. وأهمّ نتيجة توصّل اليها في ذلك تتمثل في أن التأمل الذاتي الذي أنشأه نيتشه في العلوم «l'autoréflexion des sciences» قد انتهى به إلى الهروب من النقد ومن العلم معا :

«فعلا لقد رضي نيتشه بتأمل ذاتي للعلوم ولكن بهدف الانعتاق بشكل مفارق وفي نفس الوقت من النقد والعلم معا»[11].

ويتفق نيتشة – وفق تصور هابرماس – مع أوقيست كونت السابق له وماكس فيبر من بعده في مسألة اعتبارهما مسار التقدم العلمي تدرجا نحو ترسيخ تجاوز العلم للميتافيزيقا ومن ثمّة تدرجا نحو تذييت القيم التي يربطها الانسان بالحياة.

والجدير بالملاحظة، لمّا ننتبه إلى مسار تطوّر فكر هابرماس، انه قد حافظ على موقفه المزدوج من نيتشه، هذا الفيلسوف الذي اشتغل بالميتافيزيقا بواسطة التفكير التأملي ليلغي أسس هذا التفكير ذاته، في كتاباته اللاحقة. ونقصد بالذات تلك الكتابات

---

7) Nietzsche : *Ecce homo* p 150.
8) نيتشه : **نفسه** ص 19.
9) نيتشه : **نفسه** ص 127.
10) انظر التحليل العميق والمطوّل الذي ينطوي عليه كتاب هوكها يمر : **خسوف العقل**، لقد نعت الكاتب **بالذاتي** العقل المهيمن في المجتمع الغربي الحديث، ويسميه أيضا العقل الأداتي ويرفع فوقه **العقل الموضوعي** الذي لا يقتصر على مجرّد كونه أداة لمحافظة الذّات على بقائها بل هو قادر على إدراك غايات أوسع ومن ثمّة موضوعية. ومن الملاحظ أن هذا هو العقل الذي سعى هابرماس إلى إعادة تأهيله من خلال كتابه المذكور،
انظر Horkheimer (M) : Matérialisme et morale in **théorie critique** Payot, Paris 1976. p 99.
11) هابرماس : نفسه ص 322.

التي انضوت تحت لواء **نظرية النشاط التواصلي**.

وبالفعل لقد أطلّ علينا هابرماس منذ سنة 1985 بكتابه **القول الفلسفي في الحداثة** وقد خصّص فصله الرابع للحديث عن نيتشه تحت عنوان : «**الدخول إلى ما بعد الحداثة : نيتشه بمثابة صفيحة دوّارة**»[12].

وبالفعل لا يمكن للقارئ أي يفهم الخلفيات والأهداف المتعلقة بقراءة هابرماس النقدية في هذا الكتاب لعدّة وجوه من مفكري ما بعد الحداثة مثل فوكو ودريّدا ودولوز وهوركهايمر وأدورنو وهيدڤر وخصوصا نيتشه بصفته رائد هذا المنعطف الفكري الهام في تاريخ العقل الغربي المعاصر. هذه الخلفيات والأهداف لا يمكن فهمها إلا بربطها بنظرية النشاط التواصلي.

وعموما يعني التحوّل من **معرفة ومصلحة** إلى **النشاط التواصلي** انتقالا من مشروع ابيستيمولوجيا عامة تكون بديلا شرعيا لنظرية المعرفة الكلاسيكية التي وضع كانط خطوطها العريضة **إلى** نظرية أشمل تفسر تطوّر الحداثة في مختلف وجوهها العلمية والتكنولوجية والسلطوية والحضارية.

ولكن هذا الانتقال الذي أنجزه هابرماس من براديڤم المعرفة إلى براديڤم التواصل لم يؤثر على موقفه النقدي من فلسفة نيتشه والذي قدّمنا ملامحه العامة سابقا. إذ يكتب في **القول الفلسفي** :

«إن نيتشه مدين بمفهومه للحداثة المؤسس على نظرية سلطة إلى نقد ينزع عن العقل أوهامه ويقصي نفسه من أفق العقل»[13].

ويشير هابرماس من خلال هذا الحكم إلى تنصيب نيتشه للذوق «النعم واللاّ، على أساس تذوقي» كعضوية معرفة توجد فيما أبعد من الخطأ والحقيقة وفيما أبعد من الخير والشر. وقد عبّر هابرماس عن هذه الفكرة نفسها في كتاب **المعرفة والمصلحة** في إطار إشكال نظرية المعرفة : «لقد عاين نيتشه تداخل المعرفة والمصلحة، ولكنه في نفس الوقت ذيتها ومن ثمّة جعل منها أساس ذوبان ميتا نقدي للمعرفة عموما»[14].

وثبات موقف هابرماس من نيتشه رغم تغيّر براديڤم البحث يفسّره، سواء في المبحث

---

12) ويعدّ هذا الكتاب بمقالاته الإثني عشر توضيحا للأسس التي ينبني عليها كتابه الضخم عن التواصل.

L'entrée dans la post-modernité : Nietzsche comme plaque tournante in Habermas (J) : **Le discours philosophique de la modernité**. Gallimard - Paris 1988 - pp 102-128.

13) هابرماس : **نفسه** ص 117.
14) هابرماس : **معرفة ومصلحة** ص 321.

الابستيمولوجي أو في المبحث التواصلي، تموقع فيلسوف إرادة القوّة على تخوم الحداثة الغربية وذلك في مختلف القضايا التي أثارها والمتعلقة بالعلم أو العقل أو الميتافيزيقا أو السلطة. وتتمثل لحظة نيتشه في كونه تتويج لمسار ميتانقدي غير انه لم يصل إلى تحقيق التجاوز الايجابي لما ينقده ويظهر ذلك في المسائل الثلاث التالية : أ) في الوقت الذي بيّن فيه نيتشه أن العلم عقيدة أو يقوم على مجموعة اعتقادات لم يتحرّر من الرؤية الوضعية التي ترفع العلم فوق كلّ نمط آخر من المعرفة. ب) وكذلك لم يتحرر من الميتافيزيقا كمبحث في الأسس والمبادئ وهو بصدد تجذير نقده لها. ويتفق هابرماس في هذا الأمر مع هيدڤر الذي يعتبر في كتابه عن نيتشه أن هذا الأخير آخر ميتافيزيقيي الغرب ج) كما أنه لم يتحرّر من براديقم الذّات في الوقت الذي فجّر فيه الأسس الذاتية للمعرفة. وإجمالا بدا نيتشه من خلال ما كتبه عنه هابرماس غير قادر على التخلّص من جميع خلفيات الحداثة التي ينقدها.

لهذا فإن هابرماس المتمسّك بوضوح العقل التنويري وبمبادئه التحررية لم يغيّر موقفه الرافض للنتائج التي توصّل اليها نيتشه، هذا الفيلسوف الذي ظل تفكيره امتدادا لأزمة الحداثة، وذلك الى جانب فلاسفة آخرين جعلوا من رفضهم للهيقلية، فلسفة المطلق أو الهوية أو أيضا فلسفة تصالح الذات والموضوع ، مدخلا الى التشكيك في ما هو ايجابي من منظور العقل في المشروع التنويري ومعارضته، ولعلّ أبرزهم كيركيغارد الذي رفض السيادة الهيقلية للمفهوم على الوجود ليعود من خلال ذلك إلى «الهُنا والآن» كمنطلق لقرار وجودي وفردي.

لننتقل، بعد هذا العرض المقتضب لموقف هابرماس النقدي من فلسفة نيتشه، إلى المسألة الأخرى التي أشرنا إليها في المقدمة والتي أعطت، في اعتقادنا، لهذه الفلسفة في فكر هابرماس بعدا هاما وإشكاليا وذلك من منظور علاقته بالجيل السابق من فلاسفة مدرسة فرانكفورت.

وتتعلق هذه المسألة بأن هابرماس قد اتخذ نفس الموقف تقريبا من **جدلية التنوير** وذلك قبل أن يكتب مقاله عن نيتشه بسنتين اثنتين. ففي هذا المقال الذي عنوانه : «**تواطؤ الخرافة والتنوير : هوركهايمر وأدورنو**»[15].

يرى هابرماس من جهة أن نيتشه «مدين بمفهومه للحداثة (المؤسس على نظرية سلطة) إلى نقد يحرر العقل من خداعه ويقصي ذاته من أفق العقل. ولا يخلو هذا النقد من إيحاء مستمد من معايير مستعارة من التجارب الجوهرية للحداثة الاستتيقية»[16].

15) وقد كتبه هابرماس سنة 1983 وأعاد نشره في كتابه المذكور. انظر
HABERMAS (J) : **Le discours philosophique de la modernité** - pp 128-156.

16) هابرماس : القول الفلسفي في الحداثة. ص 117.

ويذكرنا من جهة أخرى، في دراسته **لجدلية التنوير** بأن النظرية النقدية قد نشأت بادئ الأمر في شكل نقد للإيديولوجيا. وأن تجذير هذا النقد كما مارسه هوركهايمر وأدورنو قد أوصلهما إلى ممارسة **نقد جينيا لوجي** يبحث في أصول القيم التي يرتكز عليها النقد نفسه وفي مصادرها.[17]

وقد نعت هابرماس هذا العمل التجذيري للنقد **بالمزايدة** على النّقد. والمزايدة على النقد أو الهروب من النقد أو تلغيم النقد كلّها عبارات تصحّ في كتابات هابرماس على فلسفة نيتشه وكذلك على النظرية النقدية خلال مرحلة كتاب **جدلية التّنوير**.

وتلعب المماثلة بين أطروحات جدلية التنوير والنقد النيتشوي دورا هامّا في فكر هابرماس. إذ يبدو أنه عثر بفضلها على أقوى المصادر التي استند إليها هوركهايمر وأدورنو وماركوز لكي يفسّروا سير الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة نحو التّقهقر الذي من أهم علاماته إفلاس المعنى وضياع الحرّية. وذلك بعد أن كانت أعمالهم النظرية تستلهم من الفلسفة الماركسية توجّهاتها العمليّة وتعتقد في ضرورة الثورة التي تفضي الى تصالح فعلي بين الذات والموضوع لتتحقّق بفضلها الحرية والعدالة.

ونظرا لأهمية المماثلة سنحاول الوقوف على أبرز وجوهها. ولكن نودّ التّنبيه، قبل ذلك، إلى الأمر الآتي :

لم يتعرّض هابرماس **لجدلية التّنوير** ولأهم كتابات فلاسفة فرانكفورت تماما في كتابه **معرفة ومصلحة**، في حين أنّه خصص لنيتشه مكانا في المسار التّاريخي الذي أنشأه في إطار إعادة بنائه لنظرية المعرفة كما أشرنا إلى ذلك سابقا. أمّا غياب الفحص النقدي للكتابات المنتمية للنظرية النقدية في **معرفة ومصلحة** فهو مدعاة للتّساؤل. ولعلّ التبرير الأرجح لذلك أن هابرماس لم ينظر **لجدلية التنوير** على أنه كتاب يحتوي على مقاربة نقدية للمعرفة بل نظر إليه كمشروع لنظرية نقدية للإيديولوجيا. ذلك أن نظرية المعرفة تلتئم دوما حول شروط إمكان العلم وتبحث في مواضيع معينة مثل الوعي والتصورات وعلاقاتها ببعضها وبالمواضيع أما نقد الإيديولوجيا (أو الوعي المزيف) فهو يهتم خصوصا بالمسائل العملية المتعلقة بالحرية والعدالة وبالشروط الممكنة لتحقيق هذه المبادئ على أرض الواقع.

وهذا التبرير ضعيف لأن **جدلية التنوير** والكتابات التي تدور في فلكها مثل **خسوف العقل** لهوركهايمر و**الجدل السلبي** لأدورنو تحمل في أحشائها نظرية معرفة، ولئن كان البحث في هذه الكتابات مركّزا على مظاهر الزّيف والوهم في الوعي

---

17) هابرماس : نفسه ص 151-152.

فإن كل عملية تحديد للوهم تنطلق من تصوّر معيّن للحقيقية. وبتعبير آخر فان كل نقد للإيديولوجيا يفترض تصوّرا إبيستيمولوجيا للحقيقة ومعاييرها[18].

وفي **القول الفلسفي في الحداثة** لم يجهد هابرماس نفسه كثيرا في البحث عن الخلفية النيتشية **لجدلية التنوير** لأن الإحالات إلى نيتشه ليست نادرة في هذا الكتاب إضافة إلى النفس النيتشوي البارز وجوده في أهم الأطروحات التي صاغها المؤلّفان.

فالسؤال الأساسي الذي تسعى **جدلية التّنوير** إلى الإجابة عنه هو التّالي : لماذا تهاوت البشرية في شكل جديد من التوحّش بدلا من الإنخراط في ظروف تكون حقّا إنسانية ؟

أمّا الإجابة فإن المؤلفين يستقيانها هي تنطلق من عصر التّنوير بمَا هو رمزا لحداثة الغربية ومهدا لمبادئ الإنسانية التي قامت عليها هذه الحداثة مثل العقل والحرية واحترام الشخصية الإنسانية ليتم التّوغل في بدايات الحضارة الغربية على نحو يشبه إلى حدّ كبير الجينيالوجيا النيتشية.

والنواة التي يعتقد النّقد بلوغها عند غوصه في طبقات ماضي العقل هي انبثاقه من الأساطير : يقول المؤلفان « تصبح الأسطورة عقلا وتصبح الطبيعة موضوعية صرفة، ويدفع النّاس ثمن تعاظم سلطتهم يتحوّلهم غرباء عمّا يمارسون عليه تلك السلطة. ويتصرّف العقل تجاه الأشياء كديكتاتور إزاء النّاس : إنه يعرفها بقدر ما يستطيع استعمالها. فرجل العلم يعرف الأشياء بقدر ما يستطيع الفعل فيها »[19].

يبدو تاريخ العقل إذن، وفق الصياغة الأولى لأطروحاتهما، تاريخ الابتعاد عن الميثولوجيا، أي تاريخ الابتعاد عن الأصل من جهة والسير من جهة أخرى في اتجاه التّماهي بين المعرفة والسلطة والعلم والتكنولوجيا. ويتأكد التماثل بين هذه الفكرة والأطروحة النيتشية خصوصا في الجزء الثاني الذي يؤكد فيه هوركهايمر وأدورنو أن ابتعاد العقل عن أصله الميثولوجي قد سار به بشكل مأساوي في طريق تماهي المعرفة

---

18) إضافة إلى ذلك فان النظرية النقدية قد نشأت منذ البداية كفلسفة إجتماعية تولي اهتماما للمسائل الابيستمولوجية مثل الحدود بين العلوم وبين العلوم والفلسفة والحقيقة والتحقق والذاتية والموضوعية في العلم.. الخ انظر مثلا دراستين لهوركهايمر الأولى بعنوان : **في خصومة العقلانية** والثانية بعنوان : **في مشكل الحقيقة** وذلك في :
كما أن دراسة هوركهايمر التي بعنوان النظرية التقليدية والنظرية النقدية ذات طابع إبيستمولوجي بيّن انظر :

HORKHEIMER (M) : **Théorie critique** (Essais). Payot-Paris 1978

19) هوركهايمر وأدورنو : **جدلية التنوير** ص 27.

HORKHEIMER (M) : **Théorie traditionnelle et théorie critique**. Gallimard - Paris 1974.

HORKHEIMER (M) : QDORNO (Th.W) : **La dialectique de la raison**. Gallimard - Paris 1974.

تنزّل كتابات فوكو أيضا في هذا الإطار الذي يركز على شدّة التشابك بين المعرفة والسلطة.

والسلطة وذلك إلى درجة تهافت العقل من جديد في الميثولوجيا.

وقد تمّ التعبير عن ذلك باستعمال صور ميثولوجية شبيهة بتلك التي تزخر بها كتابات نيتشه. فأوليس هذا البطل الميثولوجي المشدود الى السّارية والذي يقاوم اغراءات عرائس البحر لكي ينجو من الغرق صورة تجسد الوضع الخانق الذي تردّى فيه العقل. ومن الجدير بالملاحظة أن أوليس يرمز إلى العقل السّاقط في الميثولوجيا ويجسّده العقل الأداتي مثلما تصوّرته الوضعية التي :

«بعد أن نصّبت نفسها حاكما على العقل النّير عدّت كلّ فسحة في عوالم فكرية لا محرّمة فحسب وإنّما مدانة كلغو عديم المعنى»[20].

وتبدو الأزمة التي قامت جدلية التّنوير بتشخيصها عميقة إلى حدّ الكارثة. إذ يكشف هذا المؤلف عن تحوّل العقل بفعل القُوى الإيديولوجية المتعددة والتي تقودها النّازية إلى «دجل تامّ على الجماهير»[21] وإلى «ميدان شاغر للكذب»[22]. ومن ثمة أصبح فعل التفكير وظيفة خالصة وبسيطة «وعاد العقل أدراجه إلى حالة الطبيعة»[23] وتنعت الوضعية في جدلية التّنوير «بالفكر الهاذي»[24] ومرض العقل بوصفه جزءا من مرض الحضارة لا يقف (حسب جدلية التنوير) عند عرض الهذيان بل يتعدّاه إلى «جنون سياسي»[25] يمنع كلّ خيال نظري من النشاط. لذلك فالنّازية أو التوتاليتارية هي العقل المسكون بالخرافة والذي يكشف عن نفسه لا عقلا.

إنّ وثاقة الصّلة بين العقل والسلطة في **جدلية التنوير** هي التي جعلت هابرماس يكتب في سياق عرضه لأطروحات الكتاب: «إنّ العلامة الثابتة للأنوار هي الهيمنة المسلّطة على طبيعة خارجية مموضعة وطبيعة داخلية مقهورة»[26].

ونجد في خسوف العقل لهوركهايمر تحليلا نقديا لنفس المعضلة يؤدي إلى القول بتوافق بين الوضعية والنازية يفضي إلى خلق حالة من «الجنون الجمعي» ومن «البارانويا»[27].

هذا الانصهار، الذي يكشف عنه النقد، بين العقل والسلطة وبين العلم والإيديولوجيا جعل هابرماس يردّ هذه الأطروحة إلى مثيلتها النتشية :

20) نفسه. صفحة 42.
21) نفسه ص 57.
22) نفسه ص 56.
23) نفسه ص 98.
24) نفسه ص 46.
25) نفسه ص 15.
26) هابرماس : **القول الفلسفي في الحداثة** ص 132.
27) HORKHEIMER (M) : **Eclipse de la raison**. Payot. Paris 1974. p183.

« لا تقلّ الأطروحة التي يقدّمها المؤلفان مجازفة عن أطروحة نيتشه التي تقود بطرق مماثلة إلى العدمية»[28].

والعدمية لدى نيتشه مثلما وضّح معناها كارل لوفيت، الذي يعرف هابرماس جيّدا كتابه «**من هيقل إلى نيتشه**» هي القلب النابض لمذهب إرادة القوّة وهي ملتبسة المعنى، يقول لوفيت : «يمكن للعدمية أن تعني في ذاتها شيئين، فهي قد تكون علامة على انحطاط نهائي وسأم من الوجود ولكن قد تكون أيضا علامة أولى على انتعاش القوّة وتجدد إرادة الوجود، قد تكون عدمية الوهن والقوّة»[29].

وهذا اللّبس يميز كلّ فكر نيتشه بل شخصه أيضا كما يصف هو نفسه بنفسه في بداية كتابه Ecce homo[30] وفي نهايته. ولا تخلو **جدلية التّنوير** في نظر هابرماس من هذا اللّبس الذي يطبع فكر نيتشه. والعدمية التي يعاينها هابرماس لدى هوركهايمر وأدورنو تجد معناها في التحولات الجوهرية التي حدّدت مواقفهما.

فبعد أن كانت جهود منظري مدرسة فرانكفورت، من الجيل الأول، متجهة في البداية نحو إنشاء نظرية ثورة تكون الذات المهيّأة طبيعيا لتنفيذها هي طبقة البروليتاريا أفضت تحليلاتهم الثانية إلى تأكيد عدم قدرة هذه الطبقة على إنجاز مهمتها.

وهكذا أصبحت **جدلية التنوير** تنظيرا لفشل الثورة بل لفشل الحضارة الغربية عموما. ويتوافق هذا مع المعنى السلبي للعدمية : التهديم والذوبان قبل البناء الذي يرمز إليه نيتشه بالانسان الأرقى.

وقد أفضى هذا الإحراج الأكبر إلى انسداد باب الأمل في تحقيق عالم أفضل والسبب في ذلك أن البروليتاريا قد أصبحت أشدّ وهنا من ذي قبل[31] وأن التاريخ فقد صورة كونه طريقا للخلاص. إذ يشهد على تقهقره وانحطاطه انفصام العلاقة بين العقل والحرية أو النظرية والبراكسيس أو أيضا المعرفة والمصلحة.

وهكذا نفهم تحوّل العقل إلى أداة هيمنة وقمع أي أداة سلب للحرية. فالعقل الأداتي الذي تمّ له الانتصار تدريجيا في الحضارة الغربية قد كشف عن نفسه أداة للمجتمع المغلق وللكلية الخادعة. وهذه إحدى الأطروحات الأساسية للنظرية النقدية في المرحلة الثانية من تطورها : لقد تماهى العلم والتكنولوجيا وتحوّلا إلى أداة سلطة.

---

28) هابرماس : **القول الفلسفي في الحداثة** : ص 133

29) LÖWITH (K) : **De Hegel à Nietzsche**. Gallimard. Paris 1969: p 234.

30) NIETZSCHE (F) : Comment on devient ce que l'on est in *Ecce homo*. مرجع مذكور سابقا

31) كتبا في الصفحة 52 من **جدلية التّنوير** : «ليس عجز العمّال حجة تخدم فقط المسيّرين. انه النتيجة المنطقية للمجتمع الصناعي».

وعلى هذا الأساس فان اليأس الذي دبّ إلى تنظيرات هوركهايمر وأدورنو (وأيضا ماركوز)[32] من واقع أفضل هو الذي جعلهم يغذون في كتاباتهم شكّا خطيرا حول قيمة النظرية النقدية من الناحية العملية. فالمفهوم قد «فقد سحره»[33] بعد أن كشف النقد عن «هشاشة الحقيقة»[34].

وهذا ما جعل هابرماس يكتب عن هوركهايمر وأدورنو " «لم تترك لهما تحليلاتهما أي أمل في القوة المحررة للمفهوم... ورغم ذلك لم يذعنا للتخلي عن المفهوم»[35].

وهكذا ففي الوقت الذي أعلن خلاله هوركهايمر وأدورنو عن انفلات مسار التاريخ من قبضة الحركة النظالية العمّالية التي اندمجت في حياة المجتمعات الرأسمالية غدا العقل فاقدا لبراءته في معرفة القيمة الموجبة وفاقدا لتلقيائيته في اكتشاف الطريق الموصل إلى الخلاص.

عدمية جدلية التّنوير ناتجة إذن عن انفصام العلاقة بين التنظير النقدي والبراكسيس الثوري. وبتعبير أدقّ انفصام العلاقة كما ربطها ماركس وريث التنوير. وفي هذا الإجراء ينكشف لنا معنى تحوّل فلسفة مدرسة فرانكفورت في استلهام التنظير من فلسفة ماركس إلى فلسفة نيتشه. ولكن هذه العدمية لا تتنافى مثلما هو الشأن مع نيتشه مع يقظة النقد وعمقه إلى درجة تفجير المفهوم بعبارة أدورنو الموجبة وإلى درجة «المزايدة على النقد» بعبارة هابرماس السلبية.

وبتعبير آخر لقد أفضى تجذير النقد لدى هوكهايمر وأدورنو إلى عجز عن اقتراح عمل ينقذ الحضارة من الهاوية التي تردّت إليها. فالنقد الذي هو منذ كانط جزء من التنوير يرتدّ ضدّ نفسه عندما يبحث في خلفيته الإيديولوجية وفي إمكان تجاوزها عمليا. ألم يكتب هوركهايمر؟ «إنّ القول، اليوم، أجوف وهؤلاء الذين لا يرغبون في سماعه ليسوا على خطإ تام... فالحديث قد تمّ تجاوزه وكذلك الفعل بقدر ما كان يردّ في الماضي

---

32) يذهب هربرت ماركوز في **إيروس والحضارة**، الذي كتبه منطلقا من نفس المبادئ التحليلية والنقدية التي قامت عليها **جدلية التنوير**، إلى أن جدلية الحضارة تكشف عن تورّطها في مختلف آليات الهيمنة والقمع، فالعمل استلاب للحرّية و«ترتبط الحريات وإشباعاتها القائمة بضرورات الهيمنة».

(MARCUS E : **Eros et civilisation** (contribution à Freud). Minuit Paris 1963, p92).

كما ترتد «المردودية ضدّ الأفراد وتصبح هي ذاتها أداة هيمنة كونية» (نفسه ص ٩٣). وتبدو العدمية من خلال الصورة التي يرسمها ماركوز عن المجتمعات الغربية المتقدمة في التصنيع مستعينا بآليات التحليل النفسي في تغلغل معقولية الهيمنة الكليانية في حياة الأفراد وفي أعماقهم إلى درجة فقدان الهو لاستقلاليته ولحريته التلقائية. ويتغذى هذا الاستنتاج لدى ماركوز أيضا من شكّ عميق في إمكان الثورة بالشكل الذي دأب الماركسيون التقليديون على تصورها به.

33) ADORNO (Th.W) : **Dialectique négative**. Payot. Paris 1978 p 17

34) نفسه ص 33

35) هابرماس : **القول الفلسفي في الحداثة** ص 128. وهي تلميح إلى ما كتبه أدورنو في بداية الجدل السلبي حول رغبته في تخطي المفهوم بواسطة المفهوم وقول ما لا نقدر على قوله. وكل ذلك موجّه ضدّ فلسفة الهوية.

إلى القول»[36].

وبهذا الإنفصام المؤلم بين النظري والعملي تدنو النظرية النقدية مع فلسفة نيتشه من التيار المعارض للتنوير، هذا التيار الذي يضم داخله كتابات الماركيز دي ساد أحد أهمّ منظري الإباحية[37].

ولكن ما لايجب إغفاله هو أن النظرية النقدية لم تتخلّ عن التنظير وذلك رغم علامات عدميتها التي تربطها بنيتشه.[38]

هكذا إذن كانت المقاربة النقدية التي أجراها هابرماس بين نيتشه من جهة وهوركهايمر وأدورنو من جهة أخرى جدّ ثريّة. لقد كشفت له عن «الضعف» الجوهري للنظرية النقدية في مرحلة **جدلية التنوير** ويتلخص الضغف في عجزها عن إنشاء النظرية، لان النقد الجينيالوجي الذي مارسه مؤلّفاهامتأسيين بنيتشه وذلك بالتنقيب عن الأسس الإيديولوجية التي يقوم عليها العقل المعاصر محكوم عليه بالإنزلاق في اللاّمؤسس. وهذا ما يقوله عنهما هابرماس في **القول الفلسفي في الحداثة** :

«بما أنّ كلّ محاولة لصياغة نظرية محكوم عليها بالإنزلاق نحو اللاّمؤسس فانهما، على مستوى التأمل الذي بلغاه، قد رفضا النظرية ومارسا النفي المحدد معترضين بذلك على انصهار يسدّ كل الثغرات».[39]

وهذا النقد مماثل أيضا لذلك النّقد الذي كان قد وجّهه هابرماس في كتاب معرفة ومصلحة للنقد الجينيالوجي النيتشي. فمنظرا جدلية التنوير رفضا النظرية بواسطة التنظير الذي هو النفي المحدّد «la négation déterminée» وهو يتعارض مع ما يدّعيه الجدل الهيقلي من إيجابية يصل إليها في النهاية وفي فكرة المطلق وتماهي الذات والموضوع وفي انغلاق النسق أيضا. أمّا نيتشه فهو «ينفي قوة التفكير النقدي بواسطة **وسائل التفكير نفسه**، وبواسطتها هي فقط. إن نقده للفلسفة الغربية ونقده للعلم ونقده للأخلاق السائدة شهادة فريدة على بحث في المعرفة بواسطة التأمل الذاتي

36) HORKHEIMER (M) : **Notes critiques (1949-1969). Sur le temps présent.** Payot-Paris 1993. p 52.

37) انظر الاستطراد الثاني في **جدلية التنوير** والذي بعنوان **جوليات أو العقل والأخلاق**. من ص 92 إلى ص 127.

38) فبعد أن تبين لهوركهايمر وأدورنو انفصام العلاقة بين النظرية النقدية والممارسة السياسية زاد تمسكها بالعمل النظري ولذلك فقد اضطرا الى إعادة الاعتبار للقيمة النظرية للفلسفة في أفق الحريات الفردية الليبرالية. وهكذا تتقلص المسافة الفاصلة بين هذين الفيلسوفين من جهة وإمانويل كانط من جهة أخرى. وتفهم **جدلية التنوير** تقريبا في نفس الآفاق التي يفتحها نص ما **هو التنوير ؟** أو **كيف نتوجه داخل الفكر** لكانط. ومايؤكد ذلك قول أدرنو في بداية كتاب **الجدل السلبي** أن الفلسفة غنمت من عدم تطبيقها ملوّحا بذلك بنقده لأطروحة ماركس الحادية عشر حول فورباخ والقائلة : «لم يفعل الفلاسفة إلى حدّ الآن سوى تأويل العالم في حين أن المطروح هو تغييره».

39) هابرماس : **القول الفلسفي في الحداثة** ص 153-154.

(l'autoréflexion) وبواسطته هو فقط».[40]

والكشف عن زيف الأصول التي ينبنى عليها الوعي إيديولوجيا كان (هوركها يمر وأدورنو) أو قيما (نيتشه) يحدوه تمسّك بتصوّر نقويّ للحقيقة وللنظرية عموما. فلقد رجع نيتشه إلى الأهواء والرغبات الطبيعية ليبني عليها يوتوبيا تمزج بين الفن والميثولوجيا. أما فلاسفة مدرسة فرانكفورت فقد لجؤوا إلى إدانة التكنولوجيا بسبب أنّها إيديولوجيا ثم أدّى بهم فهمهم هذا إلى إدانة العلم نفسه.

وهذا ما يفسر في تصوّر هابرماس لبس الموقفين : موقف نيتشه الفيلسوف الذي يريد أن لا يكون فيلسوفا وذلك بوسائل الفلسفة ذاتها[41] وموقف هوركها يمر وأدورنو اللّذان يرفضان النظرية بواسطة النفي المحدد والذي هو عمل نظري موجه بالأساس ضدّ هيڤل فيلسوف المصالحة وكذلك ضدّ ماركس الذي لم يشكّ يوما لا فقط في إمكان الثورة بل أيضا في إمكان تحقيقها للمصالحة بين الإنسان والطبيعة وبين الانسان والانسان.

والآن وبعد توصّلنا إلى أن أهم ما عابه هابرماس على هوركها يمر وأدورنو متأت من نيتشه وهو العجز عن الوصول بواسطة النقد إلى بناء النظرية يحق لنا أن نتسائل عن معنى النظرية في فكر هابرماس.

إنه لم يقدّم، في الحقيقة، إجابة واحدة عن هذا السؤال، بل إحابتين : أمّا الأولى فقد صاغها في شكل ابستيمولوجي تمحور في كتابه الذي تصوره في شكل تمهيدات ونعني به كتاب **معرفة ومصلحة**. وقد حاول فيه إعادة بناء نظرية المعرفة في شكل نظرية نقدية للمجتمع تربط بين المعرفة ومصلحة شبه ترنسندنتالية[42]. وتتجاوز بذلك الوضعية التي أقصت فعل التأمل الذاتي من الفلسفة وأفقرتها بتحويلها إلى مجرّد ميتودولوجيا فاقدة وعيها بذاتها من حيث شروط نشأتها وظروف تحققها.

ذلك ما يميّز، في تصوّر جميع فلاسفة مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية عن

---

40) هابرماس : **معرفة ومصلحة** ص 329-330.

41) انظر مثلا المقال الذي كتبه Eric Blondel وأراد أن يبين فيه أن نيتشه قد استعار من كانط والفلسفة النقدية فكرة أن الفلسفة جينيالوجيا.

BLONDEL (Eric) : Critique et généalogie chez Nietzshe, ou GRUND, UNGRUND, ABGRUND in Revue philosophique n°2/1999 pp 199-210.

42) ويوضح هابرماس هذا المفهوم في إطار براغماتية ترنسدنتالية ويعني به مصالح أنتربولوجيه تتجلى في ميادين علوم الطبيعة وعلوم الانسان «تقود المعرفة وهي منغرسة بشدّة ولها منزلة شبه ترنسندنتالية. انها غير متغيرة ولا يمكن ردّها الى الارث البيولوجي لحوافز عينية لانها فعلا مجردة». انظر

HABERMAS (J) : **Théorie et pratique** T_1. Payot. Paris 1975. p 40.

النظرية التقليدية[43] فالأولى قادرة على إنشاء تأمل مزدوج : تأمل السياق الذي أنشأها وتأمل سياق تطبيقها. وبفضل هذا التأمل تتساءل النظرية عن العنصر غير النظري لنشأتها أو لتأثيرها. ويسمّى هابرماس ذلك مصلحة[44].

لقد عاب هابرماس على أسلافه وبالخصوص هوركهايمر وأدورنو ميلهم إلى تصور نقوي للنظرية يحمل شكّا قاتلا للممارسة الساعية إلى توجيه الواقع نحو الأفضل ويأسا خانقا من إمكان التقدم على مستوى العمل التحرري. لقد اختارا التنظير كشكل وحيد ممكن للممارسة. وبذلك انحسرت العلاقة بين النظرية والممارسة في مجرّد ممارسة النظرية. وهذا الموقف بالذات يرفضه هابرماس ويجعل من نقده له مخرجا من أزمة النظرية النقدية بالشكل الذي بلغته به في مرحلة **جدلية التنوير**.

إن ما يرفضه هابرماس في النظرية النقدية السابقة وينسب خلفيته إلى نيتشه هو تقوقع المصلحة التي ترتبط بالنظرية في بعد ذاتي ضيّق والحال أنّ متابعة مسار نظرية المعرفة منذ اللحظة الكانطية يدلّ على أنّ الصّراع الذي شهدته الحداثة الغربية بين قوى التّنوير والقوى «الظلامية» غير المؤمنة بقدرة العقل (كوعي) على تجاوز ضعفه وتدارك كبواته، هذا الصّراع لم يحسم، حتى خلال حقبتنا هذه، إلى أي طرف منهما. لذلك تمثّل عمل هابرماس في إعادة بناء نظرية معرفة قادرة على إنشاء وعي يدلّ نقديا على الحقيقية وليس فقط على الإشارة إلى مكمن الخطأ والوهم والزّيف. أما الإجابة الثانية فقد صاغها هابرماس في **نظرية النشاط التواصلي**. هذه النظرية التي تلتئم حول براديغم **اللّغة** أقدرُ، في تصوّر هابرماس على تفسير جميع القضايا التي طرحتها الفلسفة الحديثة والمعاصرة في شكل قضايا تتأسس على الوعي.

وهكذا يتسنّى لهابرماس بفضل نظرية النشاط التواصلي، أن يتجاوز إيجابيا وفي نفس الوقت نيتشه والجيل الاول من فلاسفة مدرسة فرانكفورت. هؤلاء الذي ظلّوا مشدودين في طرح المسائل ونقدها إلى براديغم الوعي وذلك رغم وقوفهم على مظاهر تشضّية وتشيئة وزيفه ورغم بحثهم (الأركيولوجي) في ما قبل تاريخ نشأة الذات وتصوّرهم اليوتوبي لآخر بديل عن العقل وذي أبعاد صوفيّة.

فأهم ما عابه هابرماس على هوركهايمر وأدورنو يتعلّق بعدم مبالاتهما بالآثار

---

43) انظر مثلا هوركهايمر : **النظرية النقدية والنظرية التقليدية** - مرجع مذكور سابقا.

44) يقول في الأطروحة الرابعة من درسه الافتتاحي : «في تأمل العقل لذاته تمتزج المعرفة والمصلحة».

HABERMAS (J) : **Connaissance et intérêt** in **la technique et la science comme «idéologie»**. Gallimard. Paris 1973

والأشكال الموجودة والدّالة على معقولية تواصلية.[45]

وأنموذج نظرية هابرماس الثانية ليس الذات المنعزلة والتي تدخل في علاقة بشيء ما في العالم الموضوعي الذي يمكن لها تمثله أو التحكم فيه وانما نموذجها علاقة بينذاتية تتخذها الذوات المتكلمة والفاعلة لمّا تتوصل إلى تحقيق التفاهم بينها بشأن شيء ما. وبتعبير آخر، لم يتخلّ هابرماس في نظرية النشاط التواصلي عن مطلب الحقيقة ولكنه بدلا من أن يبحث عنها بوسائل الفلسفة الذاتية التي ترى كلّها العقل في شكل وحدة ذات تماسك متفاوت الدرجات انبرى الى برهنة فلسفية أو ميتافيزيقية من أجل بيان أن **العقل يوجد في الفعل التواصلي** بين ذاتين على الأقل وأن هذا العقل يفترضه كل متكلم بلغة. فالعقل التواصلي بينذاتي ويقوم على نظرية اجتماعية. وأخيرا ليست الذات في النموذج التواصلي فاعلا، يموضع ذاته ويحققها من خلال العمل الذي يتصور في شكل أدواتي أو في المعرفة التي تتصور في شكل عمل.[46]

وبقطع النظر عن المسائل العديدة التي يطرحها انتقال هابرماس من براديغم إلى آخر فان الإحابتين تشتركان في أمر أساسي ألا وهو البحث عن نظرية موجبة عن التنوير لا تغفل ما تحقق في التاريخ من إيجابيات أو بتعبير آخر نستعيره من Minima moralia لا تلقي بالرضيع مع ماء غُسله فلقد كان العقل خلف خيرات الحداثة وويلاتها التي من بينها النازية بالأمس والصهيونية اليوم. وأخيرا فإن هابرماس بوصفه أحد أتباع التنوير يرفض استقالة الفلسفة تجاه الواقع رغم ايمانه بهشاشة أرضية العقل[47]، هذه الهشاشة التي لازالت تغري الكثير بالإعراض عنه وغالبا ما يلعب نيتشه لديهم السند القوي في ذلك. وإننا لنراهم يلتجؤون إلى وسائل العقل ليؤكدوا تحطّمه وينكرون انشغالهم بالميتافيزيقا وهم غارقون في سواحلها.

---

45) وهذا ما كتبه عن هوركهايمر في **نصوص وسياقات** : «لقد بالغ هوكهايمر في صياغة فلسفة سلبية للتاريخ، لقد كان في نقده جذريا أكثر من اللاّزم لكي يتسنّى له أيضا اكتشاف شرارة من العقل في الممارسة التواصلية العادية»

HABERMAS (J) : **Textes et contextes** (Essais de méconnaissance théorique). C.E.R.F. Paris 1994. p 65.

46) وقد تبين هابرماس منذ كتب عمل وتعامل (Travail et Interaction) أن قدرة الذّات على تمثّل الأشياء والتحكّم فيها داخل العالم تفترض قبليا علاقة بينذاتية تتوسّطها اللغة ولا يمكن إدراك العالم إلا من خلال هذه العلاقة. ويصبح النشاط الجوهري للانسان، إذن، هو استعمال اللغة وليس العمل. انظر

Travail et Interaction
Remarques sur la «philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna» (1967) in **La technique et la science comme «idéologie»**. Gallimard. Paris 1973. pp 163-211.

47) HABERMAS (J) : Le rôle de la philosophie au sein du marscisme in **Après Marx**. Fayard. Paris 1985. p 310.

فالنقد الذي وجّهه هابرماس لسلفه ولنيتشه إنما يراهن على انقاذ مشروع التنوير الذي هو مشروع العقل من التيار المعادي للتنوير والذي يضرب بجذوره في عصرنا وفي عصر التنوير بل يعود إلى أعماق الماضي.

ولئن ساهم نيتشه في ابراز ضعف العقل وهشاشة الأرض التي يقوم عليها فان ذلك لا يعني ضرورة دفع العقل إلى الإستقالة والتشريع للعدمية والظّلامية لأنّ عقلا هشّا وواع بذلك وساع إلى تجاوز ضعفه أفضل بكثير من غيابه أو تغييبه الذي غالبا ما لا يكون بريئا.